

Oscar Pérez de la Fuente;

*Acerca de la relación entre cultura y derechos.*

I.- La polémica liberal comunitarista a) Yo desvinculado vs Yo situado b) Monismo, Pluralismo, Relativismo II- El culturalismo liberal a) Libertad y pertenencia cultural b) Igualdad y pertenencia cultural c) La falacia de la neutralidad cultural d) La alternativa de la objeción cosmopolita III.- Aproximación a la noción de derechos colectivos a) Algunas tesis en contra de los derechos colectivos b) Algunas tesis a favor de los derechos colectivos d) Los derechos de grupo IV.- La acomodación de los inmigrantes V.-Conclusiones

**Introducción**

La relación entre el Derecho y la moral es uno de los temas que tradicionalmente más atención ha merecido por la Filosofía del Derecho. En los últimos años, el auge del nacionalismo, la importancia del fenómeno migratorio, los efectos de la globalización han puesto de relieve la relación entre Derecho y cultura y han permitido la reflexión y el debate intelectual sobre una serie de aspectos que van desde cuestiones de gran calado filosófico a temas del día a día de la agenda política de las democracias occidentales. La complejidad de los temas y la diversidad de enfoques metodológicos al tratarlos hacen que nuestra aproximación esté limitada a algunas cuestiones de filosofía política y jurídica, sin pretender una visión omnicomprensiva de la problemática entre cultura y Derecho. Las diversas posiciones filosóficas tienen una definición de las relaciones de cultura y Derecho según sus planteamientos últimos. Muy sintéticamente, las posiciones en este debate son:

*Posición liberal:* en su versión *cosmopolita* considera que no son necesarios marcos culturales homogéneos, son importantes los significados culturales pero no la preservación de la integridad cultural. Esta es la posición de Waldron<sup>1</sup>. En su versión *igualitaria* considera que el principio de igualdad y los derechos individuales son el mejor mecanismo para integrar a las minorías culturales. Esta posición considera que el

---

<sup>1</sup> WALDRON Jeremy "Minority cultures and the cosmopolitan alternative", en KYMLICKA, Will (ed) *The right of minority cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995

Estado es neutral en asuntos culturales y tiende a situar en la esfera privada las diferentes manifestaciones de la diversidad cultural. Esta es la posición que han sostenido, Rawls<sup>2</sup> y Barry.<sup>3</sup>

*Posición culturalista liberal:* considera que la pertenencia cultural es un valor importante ya que es una precondition para el ejercicio de la autonomía y es necesaria su protección mediante derechos de grupo para las minorías culturales. Debido a que son una precondition para la autonomía, los derechos de grupo no pueden ser contrarios a la teoría liberal. Es la posición de Kymlicka<sup>4</sup> y Raz.<sup>5</sup>

*Posición multiculturalista:* reivindica que todo el mundo debe ser reconocido por su identidad única y el establecimiento de una política de la diferencia. Considera que debe protegerse y fomentarse la diversidad cultural. Es la posición de Taylor<sup>6</sup> y Parekh.<sup>7</sup>

El objetivo de este trabajo es presentar algunas ideas sobre los problemas derivados de la pertenencia cultural y contrastar las diferentes soluciones que aportan los enfoques teóricos de los últimos años. Este trabajo es el proyecto de tesis que sobre este tema voy a presentar en la Universidad Carlos III de Madrid.

I) Para ello, se contextualizará la polémica entre liberales y comunitaristas, caracterizando dos de los elementos definitorios de cada posición como son la noción de sujeto –el yo desvinculado liberal frente al yo situado y la preocupación por la identidad comunitarista- y la posición metaética –que puede ser relativista, monista y universalista mínima o pluralista-. Este debate ha comportado la toma en consideración de nuevos aspectos por parte de la teoría liberal y un replanteamiento de algunos de sus conceptos, como muestra la evolución de la obra de Rawls. Con su obra *Teoría de la Justicia*, Rawls dio origen a la crítica comunitarista y con *Political Liberalism*, marca un giro pragmático que algunos interpretan como su respuesta a las críticas recibidas.

---

<sup>2</sup> RAWLS, John *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993

<sup>3</sup> BARRY, Brian *Culture and equality*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001

<sup>4</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996 traducción de Carme Castells Auleda

<sup>5</sup> RAZ, Joseph *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986

<sup>6</sup> TAYLOR, Charles *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Ana Lizón TAYLOR, Charles *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés Bertrán

<sup>7</sup> PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and Political theory*, Harvard University Press, Massachusetts, 2000

II) Después se presentará algunas nociones sobre el culturalismo liberal y sus argumentos a favor –la libertad y la igualdad-. También se mostrará la crítica del culturalismo liberal al liberalismo igualitario en el papel de la neutralidad estatal en materia cultural. Y se mostrará el debate entre una posición liberal cosmopolita y una culturalista liberal. El culturalismo liberal es una posición nueva que se origina a partir de las preocupaciones del debate liberal-comunista que sintetiza las dos tradiciones. Al ser una posición ecléctica puede recibir críticas desde el liberalismo igualitario y desde el multiculturalismo. En este trabajo se presentará la noción de culturalismo liberal y las críticas desde otras posiciones.

III) El siguiente punto trata sobre los derechos colectivos. Una de las propuestas del culturalismo liberal son los derechos de grupo para proteger identidades culturales. Esta figura es polémica ya que suele confundirse con los derechos colectivos. Hay una serie de argumentos en su contra: el individualismo metodológico, la técnica jurídica de los derechos, provocar riesgos. Los derechos en función de grupo tienen titularidad individual pero se ejercen en tanto miembros de un grupo.

IV) Finalmente, se tratará el tema de la inmigración. Es poco el espacio que se puede dedicar en estas líneas a un tema tan amplio y de tantos resortes, pero simplemente se apunta la idea de que las teorías tengan vocación de aplicabilidad. Y la preocupación teórica por comprobar la utilidad de los modelos se une la preocupación social y política por un fenómeno de creciente interés.

### **I.- La polémica liberal comunitarista**

Alguna vez se ha sostenido que la filosofía occidental estaba implícita en los comentarios de las notas a pie de página de las obras de Platón y Aristóteles. De la misma forma, la polémica liberal comunitarista también se intuiría en los comentarios de las notas a pie de página de las obras de Kant y Hegel. En palabras de Nino, "el

espectro de Hegel desafía una vez más al espíritu de Kant."<sup>8</sup> Kant representa la posición liberal del procedimentalismo abstracto mientras Hegel representa la posición comunitarista que considera que las obligaciones morales nacen de la comunidad de la que se forma parte.<sup>9</sup>

Tras la etiqueta de "comunitarismo" han habido varios intentos de crítica a los postulados teóricos del liberalismo. En los años 60, los críticos estaban inspirados en Marx y en los años 80, en las ideas de Aristóteles y Hegel<sup>10</sup>. En 1982, Michael Sandel publica su libro *Liberalism and the Limits of Justice*<sup>11</sup>, iniciando el debate actual sobre la cuestión, a partir de la crítica a *Theory of Justice* de Rawls<sup>12</sup>. Si bien, MacIntyre un año antes había publicado *After virtue*<sup>13</sup>, Sandel acuña la etiqueta de "comunitarista" para su posición e inicia la campaña en favor de la corriente<sup>14</sup>. Junto con Michael Walzer,<sup>15</sup> Charles Taylor<sup>16</sup> y algunos otros han formado lo que se ha venido en denominar comunitarismo filosófico, que ha generado un gran debate académico en su crítica al liberalismo.

---

<sup>8</sup> NINO, Carlos S., "Liberalismo Versus Comunitarismo", Revista del Centro de Estudios Constitucionales, Num1, sep-dic 1988, (363-376) 363

<sup>9</sup> Taylor en su estudio Hegel y la sociedad moderna escribe sobre este tema definiendo los términos kantiano de *Moralität* y hegeliano de *Sittlichkeit*: "La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte (...) Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es el que la sostiene y la mantiene viva. Por tanto, en la *Sittlichkeit* no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*. De *Moralität* puede decirse lo contrario. Tenemos aquí una obligación de realizar algo que no existe. Lo que debe ser contrasta con lo que es. Y conectada con esto, la obligación me es impuesta, no en virtud de ser parte de una más grande vida comunitaria, sino como una voluntad racional individual. La crítica hegeliana a Kant puede ponerse de esta manera: Kant identifica la obligación ética con la *Moralität*, y no puede ir más allá. Pues presenta una noción abstracta, formal, de la obligación moral, que se impone al hombre como individuo y que, siendo definida en contraste con la naturaleza, se encuentra en interminable oposición con lo que es." TAYLOR, Charles *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, traducción de Juan José Utrilla, p. 163

<sup>10</sup> GUTMAN, Amy "Comunitarian Critics of Liberalism", Philosophy and Public Affairs, vol. 14 (1985) pp 308

<sup>11</sup> SANDEL, Michael *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1982

<sup>12</sup> RAWLS, John *A theory of Justice*, primera edición inglesa 1971, En este trabajo se utilizará la edición española de RAWLS, John *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993 2ª reimpresión, traducción de María Dolores González

<sup>13</sup> MACINTYRE, Alasdair, *After virtue*, Duckworth, London, 1988

<sup>14</sup> MULHALL, Stephen SWIFT, Adam *El individuo frente a la comunidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996, traducción española de Enrique López Castellón, pp 73

<sup>15</sup> WALZER, Michael, *Spheres of justice, A defence of pluralism and equality*, Martin Roberston, Oxford 1983

<sup>16</sup> TAYLOR, Charles *Sources of the self*, Harvard University Press 1989, edición española publicada en Paidós, Barcelona 1996, traducción de Ana Lizón, TAYLOR, Charles *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés Bertrán

MacIntyre ha descrito con gran claridad los rasgos definitorios del liberalismo, especialmente en su versión kantiana:

- a) La idea que la moral está compuesta fundamentalmente por reglas que serían aceptadas por cualquier individuo racional en circunstancias ideales.
- b) El requisito de que esas reglas sean neutrales respecto de los intereses de los individuos.
- c) La exigencia de que las pautas morales sean también neutrales en relación a las concepciones de lo bueno que los individuos pueden sustentar
- d) La idea de que los agentes morales de las reglas son los individuos humanos y no, por ende, entes colectivos.
- e) La exigencia de que las reglas morales sean aplicadas del mismo modo a todos los individuos humanos, cualquiera que sea su contexto social.<sup>17</sup>

Nino, por su parte, sintetiza la posición comunitarista de los diferentes autores, no como una crítica, sino como teoría propia, a partir de cuatro proposiciones.

- a) La derivación de los principios de justicia y corrección moral de una cierta concepción de lo bueno.
- b) Una concepción de lo bueno en la que el elemento social es central, incluso prevalente.
- c) Una relativización de los derechos y obligaciones de los individuos a las particularidades de sus relaciones con otros individuos, a su posición en la sociedad y a las peculiaridades de ésta.
- d) Una dependencia de la crítica moral respecto de la práctica moral de cada sociedad, tal como aquella se manifiesta en tradiciones, convenciones e instituciones sociales.<sup>18</sup>

La posición metaética característica del comunitarismo niega la posibilidad de hacer juicios morales fuera de los valores de la comunidad. En palabras de Taylor, “los marcos proveen el *background*, explícito o implícito, de nuestros juicios morales, intuiciones, o reacciones(...) Articular un marco<sup>19</sup> es explicar qué tiene sentido de nuestras respuestas

---

<sup>17</sup>MACINTYRE, Alasdair "Is patriotism a virtue?", The Lindley Lecture (Department of Philosophy: The University of Kansas), (3-20) 7 en versión española extraída de NINO, Carlos S. "Liberalismo versus comunitarismo", Revista del Centro de Estudios Constitucionales, Núm 1, septiembre-diciembre 1988, pp (363-376) 364

<sup>18</sup>NINO, Carlos S. "Kant versus Hegel, otra vez", La Política, num 1 1996, pp (123-135), 126

<sup>19</sup> Es la traducción aproximada del término *framework*.

morales"<sup>20</sup> O según MacIntyre, "sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? Si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte? entramos en la sociedad humanos con uno a más papeles-personajes asignados y tenemos que aprender en qué consisten para poder atender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras."<sup>21</sup> Para Walzer, "los significados sociales son de carácter histórico y, por lo tanto, las distribuciones justas e injustas, cambian a lo largo del tiempo"<sup>22</sup>. Sandel considera que "imaginar una persona incapaz de conexiones"<sup>23</sup> constitutivas como éstas, no es concebirlo como un agente idealmente libre y racional, sino imaginar una persona totalmente sin carácter, sin fondo moral. Para tener carácter es necesario saber que uno se mueve en una historia que no ha llamado, ni ha dispuesto, lo que comporta consecuencias no poco importantes para sus elecciones y su conducta"<sup>24</sup>

La historia de este debate entre liberales y comunitaristas tiene sus orígenes cuando aparece en 1971 la primera edición inglesa de *Theory of Justice*. Con este libro, Rawls construyó una filosofía política crítica en su naturaleza, universal en cuanto su objeto de estudio y casi fundacional en su orientación. Para él, no era un modo de entender y dotar de sentido la vida política, sino que era esencialmente normativa y representaba un tipo de filosofía práctica. Rawls hizo de la justicia el concepto principal de la política y le concedió un significado inusualmente amplio.<sup>25</sup> La propuesta es la de fundamentar una moral constructivista de base kantiana sobre la base de un contrato social hipotético que se conseguiría a partir de un diálogo de sujetos en la posición original sometidos al velo de la ignorancia. Algunos, tras esta obra, han hablado de Rawls como un "nuevo paradigma liberal."<sup>26</sup>

Michael Sandel, en su obra *Liberalism and the limits of justice*, critica la visión de Rawls del ser humano como sujeto previamente individualizado, elector autónomo de sus fines,

---

<sup>20</sup>TAYLOR, Charles *Sources of the self. The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989, pp 26

<sup>21</sup>MACINTYRE, Alasdair *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona 1987, traducción española de Amelia Valcárcel, pp 266

<sup>22</sup>WALZER, Michael *Spheres of justice. A defence of pluralism and equality*, Oxford Basil Blackwel, Oxford 1989, pp 9

<sup>23</sup> Es la traducción aproximada del término *attachement*

<sup>24</sup>SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1990, pp 179

<sup>25</sup>PAREKH, Bhikhu "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", *La Política*, num 1(1996) pp 5-22, 14

<sup>26</sup> MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós 1999, traducción de Marco Aurelio Galmarini, p. 46

anterior a la experiencia y no modificable por ésta. Para desarrollar una concepción viable de justicia kantiana, Rawls se desprende del idealismo trascendental de la teoría de Kant y recoge algunos cánones de razonable empirismo. Parece que esta reflexión no incluye el preguntarnos quiénes somos en realidad, sino sólo qué sentimos en verdad.

Según Sandel, en este intento de crear una deontología con rostro humano, Rawls se deja cosas por el camino e incorpora otras, no justificadamente, cayendo en "una miopía metafísica"<sup>27</sup>. Tras el velo de la ignorancia no hay negociación, ni discusión, ni acuerdo, porque falta la pluralidad de personas que estos conceptos presuponen. Lo que encontramos tras el velo de la ignorancia no es varias personas, sino un solo sujeto: encontramos un yo intersubjetivo con el que Rawls había rechazado oficialmente. "El secreto de la posición original – y la clave de su fuerza justificatoria- reside no en lo que hacen sino en lo que captan allí. Lo importante no es lo que eligen sino lo que ven, no es lo que deciden sino lo que descubren. Lo que se produce en la posición original no es ni mucho menos un contrato, sino la autoconciencia de un ser intersubjetivo "<sup>28</sup>

La visión de Sandel de la comunidad política es como un vínculo constitutivo de la persona. La percepción de nuestra propia identidad es inseparable del hecho de que nos concebimos a nosotros mismos como miembros de una determinada familia, clase, comunidad, pueblo o nación, portadores de una historia específica y ciudadanos de una república concreta, y que consideramos que participar en el ámbito político es una manera de poder desarrollar y delimitar el sentimiento de nuestra propia identidad desarrollando y delimitando formas de comunidad con las que nos quepa el orgullo de identificarnos.

La visión de Alasdair MacIntyre estudia el origen, desarrollo y decadencia de la cultura moral y la política occidental. Destaca la inconmensurabilidad de las posiciones de quienes participan en el debate moral contemporáneo y las actitudes y prácticas emotivistas de la cultura actual. En sus propias palabras "los filósofos morales del XVIII emprendieron un proyecto que estaba inevitablemente destinado al fracaso, pues trataron de basar racionalmente sus creencias morales en una determinada concepción de la naturaleza humana. Y es que, por una parte, eran herederos de una serie de mandamientos morales, y,

---

<sup>27</sup> MULHAL, Stephen and SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad*, Ediciones Temas de hoy, Madrid 1996, traducción española de Enrique López Castellón, pp 91

<sup>28</sup>SANDEL, Michael *Liberalism and limits of justice*, Cambridge University Press, 1994, pp 132

por otra, habían recibido el legado de un concepto de naturaleza humana, pero ambas cosas habían sido concebidas para que discreparan entre sí. Heredaron fragmentos inconexos de lo que antes había sido un sistema coherente de pensamiento y acción, y como no repararon en la peculiaridad de su situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea que se habían impuesto"<sup>29</sup>

Según MacIntyre, la moral debe basarse en juicios morales como juicios fácticos, un *telos* del hombre y el yo vinculado a las circunstancias sociales, culturales e históricas. A partir de aquí, propone un modelo neo-aristotélico, en base a los conceptos de práctica, unidad narrativa de la vida humana y tradición.

Para Charles Taylor los seres humanos son animales que se autointerpretan, cuya identidad personal depende de su orientación hacia concepciones del bien, que derivan de la matriz de su comunidad lingüística y de su vinculación a dichas concepciones. Taylor piensa que las intuiciones morales y el pensamiento moral tiene tres ejes. El primero se refiere a nuestras relaciones con otros seres humanos, el segundo se refiere a nuestra idea de la vida buena del hombre y el tercero al sentimiento de nuestra propia dignidad y condición. Saber quien soy equivale a saber dónde estoy. Mi identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar, en cada caso, qué acción es valiosa, buena o digna. En este sentido, Taylor sostiene "he estado argumentando en dar un sentido mínimo a nuestras vidas, en el sentido de tener una identidad, necesitamos una orientación hacia el bien, lo que significa algún tipo de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos que este sentido del bien tiene que ser relacionado en la comprensión de mi vida como una historia revelada. Pero esto establece otra condición básica que nos da sentido, esto es, que conocemos nuestras vidas en una narratividad"<sup>30</sup>

Michael Walzer está interesado en cuál es la metodología apropiada para abordar los problemas de la teoría política, partiendo de una concepción radicalmente particularista. Considera que la existencia de diferentes bienes determina la necesidad de que haya distintas esferas y que cada una de ellas cuente con sus propios principios distributivos según los bienes que incluya. Estas diferencias derivan de formas distintas de entender los

---

<sup>29</sup>MACINTYRE, Alasdair *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona 1987, pp 53

<sup>30</sup> TAYLOR, Charles, *Sources of the self*, p. 47



bienes sociales, fruto inevitable del particularismo histórico y cultural. Walzer se pregunta: "¿en virtud de que características somos iguales unos con otros? Una característica por encima de otras es central en mi argumento. Somos (todos nosotros) criaturas productoras de cultura; nosotros creamos y habitamos mundos significativos"<sup>31</sup>

Walzer, a partir de la distinción entre monopolio y predominio, establece la categoría de igualdad simple e igualdad compleja y aboga por esta última. Critica la *Teoría de la justicia* de Rawls porque no concede la importancia debida a los valores y las prácticas de las comunidades particulares, por buscar un punto de vista universalista y una única respuesta correcta. Esto será matizado en aportaciones posteriores de Walzer donde aboga por un código moral mínimo y universal<sup>32</sup>.

Después de las críticas recibidas, Rawls en *Political Liberalism* presenta una nueva versión de su teoría que algunos entienden como una continuación de la anterior y otros ven como una nueva formulación neo-pragmática. Para Rawls es inevitable que las sociedades democráticas modernas contengan diversas doctrinas religiosas, filosóficas y morales incompatibles pero razonables. En esto consiste el "hecho del pluralismo razonable". La estrategia es observar las ideas intuitivas que están implícitas en la cultura pública que cabe considerar que esas ideas son compartidas implícitamente, que están al alcance de todos los ciudadanos, con independencia de los puntos de vista globales que mantengan en particular. Rawls considera que "la teoría de la justicia como equidad trata de encontrar una base para la justificación pública respecto a las cuestiones relativas a la justicia política, teniendo en cuenta el hecho del pluralismo razonable. Como la justificación va dirigida a otros, procede de lo que mantienen o puede mantener en común. Y por eso partimos de las ideas fundamentales que comparten por estar implícitas en la cultura política pública, con la esperanza de desarrollar a partir de ellas una concepción política que pueda granjearse el acuerdo de un juicio libre y razonado."<sup>33</sup>

Rawls entiende al referirse a un consenso por superposición<sup>34</sup> que constituye una situación en la que los ciudadanos se unen para afirmar la misma concepción política, basándose en

---

<sup>31</sup> WALZER, Michael *Spheres of justice*, Martin Roberston, Oxford 1983, pp 314

<sup>32</sup> WALZER, Michael *Interpretacion and social criticism*, Harvard University Press, Cambridge(Mass.) 1987, pp 29

<sup>33</sup> RAWLS, John *Political liberalism*, Columbia University Press 1993, p. 100-101

<sup>34</sup> Es la traducción de la expresión *overlapping consensus* que también se ha sido traducida como "consenso entrecruzado"

sus propias doctrinas completas. Rawls define en estos términos el consenso por superposición: “un consenso por superposición no es meramente un consenso aceptando ciertas autoridades, u obedeciendo ciertos acuerdos institucionales, fundado en la convergencia de los intereses del yo o del grupo. Aquellos que afirman que la concepción política viene de su propia visión comprehensiva y extrae del trasfondo religioso, filosófico y moral que provee. El hecho que las personas afirmen la misma concepción política de estos trasfondos no hace que afirmen menos su visión religiosa, filosófica o moral, sino que los trasfondos sostenidos determinan la naturaleza de su afirmación”<sup>35</sup>

Para intentar conocer algunos extremos de la controversia entre liberales y comunitaristas, se caracterizarán brevemente dos aspectos como son la noción de sujeto y la posición metaética. La noción de sujeto es una clave definitoria de una posición liberal y una comunitarista. La identidad es una preocupación comunitarista y la base de su moralidad. En cambio la noción de sujeto liberal es un presupuesto de las normas morales universales y neutrales. La posición metaética identifica, como un tópico, a liberales, con universalismo y comunitaristas con relativismo. Aunque hay pluralistas comunitaristas y liberales. Es una clasificación interesante ya que se constata más claramente el enfoque y el ámbito de la moral en cada posición.

#### I.- a) Yo desvinculado vs Yo situado

Una primera dicotomía que surge de la controversia liberal comunitarista es la que se produce en las diferentes concepciones de la noción de sujeto. El yo desvinculado<sup>36</sup> es un presupuesto de la moralidad liberal, mientras que la preocupación por la relevancia moral de la identidad es característica del comunitarismo.

Para una posición liberal, especialmente de base kantiana, la posibilidad de generar enunciados morales neutrales y universales se basa en una determinada concepción del sujeto moral caracterizado por la ausencia de circunstancias contingentes. La denominación de yo desvinculado o puntual tiene sus bases en la tradición del racionalismo individualista que tiene como referentes a Descartes y Locke. El paradigma de conocimiento es el de la ciencia empírica, que responde a una ontología

---

<sup>35</sup> RAWLS, John, *Political liberalism*, p. 147-148

<sup>36</sup> Es la traducción del inglés del término *uncumbered self*

mecanicista y al modelo racionalista de verdad universal y objetiva. En palabras de Taylor, adoptar el yo puntual "es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial."<sup>37</sup> El yo desvinculado, al no pertenecer al mundo natural material, ni al social, es un yo aislado: inmaterial, ahistórico y acultural, sin extensión en el espacio, ni continuidad en el tiempo. La consecuencia es el atomismo político, la visión monológica y el uso instrumental de la razón.

Un ejemplo de yo desvinculado es la concepción de persona en la posición original de la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Cuando describe las circunstancias bajo el velo de la ignorancia que configuran la posición original, Rawls afirma "ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cual será su suerte en la distribución de talentos o capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo o su tendencia al pesimismo y al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas, en la posición original, no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen."<sup>38</sup>

Sandel critica que "esta visión del sujeto es situar al yo fuera del alcance de la experiencia, hacerle invulnerable, fijar su identidad de una vez por todas. Ningún compromiso llegará a absorberme hasta el extremo de no poder conocerme a mí mismo prescindiendo de él. Ningún cambio de mis propósitos y proyectos de vida puede ser tan perturbador que difumine el perfil de mi identidad. Ningún proyecto puede ser tan esencial como para que su abandono cuestione la persona que soy. Dada mi independencia respecto a los valores que posea, siempre puedo separarme de ellos; mi identidad pública como persona moral "no se ve afectada porque cambie a lo largo del tiempo" mi concepción del bien".<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> TAYLOR, Charles *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996, traducción de Ana Izón, p. 187

<sup>38</sup> RAWLS, John *Teoría de la Justicia*, p. 164

<sup>39</sup> SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, p. 62

Para Sandel, el compromiso de Rawls con este grado de neutralidad entre concepciones rivales del bien en el ámbito político, se basa en una asombrosa falta de neutralidad respecto a la naturaleza de la personalidad humana en el ámbito metafísico.<sup>40</sup> Las posiciones de autoras feministas como Marion Young y Benhabib comparten esta crítica de la falta de neutralidad de la posición de Rawls.

Para un comunitarista, en cambio, los fines del yo definen su identidad. La pregunta relevante no es “¿Qué podría ser? ¿Qué tipo de vida me gustaría llevar?”, sino “¿quien soy?”. En este sentido, Sandel nos dice que “la comunidad describe no que *tenemos* como ciudadanos sino también que *somos*, no una relación que elijamos (como en una asociación voluntaria) sino una conexión que descubrimos, no meramente un atributo sino un constitutivo de su identidad”<sup>41</sup>

El hombre es un ser intrínsecamente social, porque sólo puede constituirse como ser humano en una sociedad, ya que es en ese contexto donde desarrolla sus capacidades específicamente humanas. Esta es la *tesis social* que define al yo situado y es característica de una posición comunitarista. Para Taylor, “lo que se ha argumentado en las diferentes teorías sobre la naturaleza social del hombre no es solamente que el hombre aislado no puede sobrevivir, sino que los hombres desarrollan sus capacidades específicamente humanas en la sociedad. La reivindicación sostiene que vivir en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta facultad, ya sea de llegar a ser agente moral en el sentido pleno del término o un individuo plenamente responsable y autónomo. Estas variaciones representan algunas formas para fundamentar la tesis del hombre como animal social. Este punto de vista sostiene que fuera de cierta organización social nuestras capacidades específicamente humanas no podrían desarrollarse. Si aceptamos esta tesis, entonces carece de importancia conocer si el hombre puede sobrevivir en estado salvaje: lo que importa es que este organismo no podría desarrollar su potencial específicamente humano.”<sup>42</sup> Esta idea, según la cual el hombre es un animal social, tiene una de sus formulaciones más importantes en Aristóteles. Su núcleo esencial es la noción de autosuficiencia (*autarkeia*). El hombre es un animal social y

---

<sup>40</sup> MULHAL, Stephen and SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad*, Ediciones Temas de hoy, Madrid 1996, traducción española de Enrique López Castellón, pp 89

<sup>41</sup> SANDEL, Michael, *Liberalism and limist fo justice*, p. 150

<sup>42</sup> TAYLOR, Charles, “Atomismo”, p.110

político porque no es autosuficiente individualmente y, en gran medida, no es autosuficiente fuera de la polis.<sup>43</sup>

La tesis social expuesta tiene su correlato en la relevancia moral, que en la obra de Taylor tiene el tema de la identidad. Para Taylor, “mi autodefinición se entiende como una respuesta a la pregunta quien soy. Y esa cuestión encuentra su sentido original en el intercambio de hablantes. Yo defino quien soy definiendo desde donde hablo, en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus sociales y funciones, en mis relaciones íntimas con quien amo, y también crucialmente en la orientación del espacio moral y espiritual dentro de los cuales mis reacciones definitorias más importantes son vividas”<sup>44</sup>

### I. b) Monismo, Pluralismo, Relativismo

En las cuestiones metaéticas relacionadas con la polémica de los autores liberales y comunitaristas, destaca la posición referida al universalismo o relativismo de los valores. Parekh esquematiza el debate en tres posiciones: a) *relativista*, que niega que se puedan juzgar los valores de otras sociedades; b) *monista*, que considera que existe una forma verdaderamente humana de vida y las otras son inferiores; c) *universalista mínima o pluralista*, que considera que existen diferentes formas de vida, pero un sustrato común de valores universales.<sup>45</sup>

Para una posición *relativista*, las diferentes sociedades difieren sobre los sistemas de valores dependiendo de la historia, las tradiciones, las circunstancias geográficas y las visiones del mundo. No hay medios para juzgarlos porque no existe un criterio universal y objetivo que lo permita hacer y aunque lo hubiera, estaríamos muy condicionados por nuestra propia sociedad para descubrirlo. Los relativistas admiten que diferentes sistemas de creencias a veces convergen y están de acuerdo en un conjunto de valores, pero niegan significado moral a tal consenso. Los relativistas no niegan que los miembros de una sociedad pueden dar razones para sus creencias, pero insisten en que éstas son internas al sistema.

---

<sup>43</sup> TAYLOR, Charles, “Atomismo”, p.109

<sup>44</sup> TAYLOR, Charles, *Sources of the self* p. 35

<sup>45</sup> Para el desarrollo de este punto se va a seguir a PAREKH, Bhikhu “Non-ethnocentric universalism”, en DUNNE, Tim WHEELER, Nicholas *Human rights in global politics*, Cambridge University Press, 1999

En algunas ocasiones los relativistas van más allá y consideran que no sólo las diferentes sociedades tienen diferentes creencias morales sino que también estas creencias son buenas para sus miembros. Se considera que hay un buen encaje más o menos perfecto entre el tipo de personas que son y sus creencias. El problema es que si estas creencias están equivocadas no tenemos medio de saberlo. Autores que han sostenido posiciones relativistas han sido algunos sofistas, Pascal, Montaigne, Montesquieu, Herder.

La tesis del relativismo son: 1) los individuos están determinados o constituidos por su cultura o sociedad, por tanto, sus creencias y modos de pensar también están determinados por la cultura o sociedad; 2) Las diferentes sociedades contienen diferentes conjuntos de creencias y no tenemos medios para juzgarlos; 3) El sistema prevalente de creencias y prácticas es el que mejor funciona para sus miembros, que tienen derecho a vivir según él.

*Monismo* moral es la posición radicalmente opuesta al relativismo. La moralidad tiene una base objetiva. Desde que tenemos la capacidad de descubrir la estructura de la naturaleza humana (o del universo o de la revelación divina) podemos llegar al objetivo y universalmente válido conocimiento requerido para decidir que modo de vida es completamente humano y cuáles son falsos e inferiores.

Como la naturaleza humana está mediada culturalmente, se necesita abstraer todas las influencias culturales y otras para descubrir su forma. También necesitamos abstraer sus creencias y prejuicios derivados culturalmente y desarrollar la facultad de la razón pura o trascendental. Los monistas necesitan explicar el hecho obvio de la diversidad moral. Lo hacen en términos como ignorancia moral, inercia, falta de rigor intelectual o desigual capacidad intelectual. Mientras el monismo permite la diversidad cultural, no deja espacio para la diversidad moral. Algunos autores monistas han sido Aristóteles, los Gnósticos, Plotino, Locke, Tocqueville y Stuart Mill.

El *universalismo mínimo o pluralismo* representa una posición intermedia entre relativismo y monismo. Está de acuerdo con el relativismo en que la vida moral puede ser vivida en diferentes maneras, pero insiste que deben ser juzgadas sobre la base de

un conjunto universalmente válido de valores. Deriva de los principios universales de la naturaleza humana o del consenso universal o hipotético. Autores que han sostenido esta posición han sido Grotius, Pufendorf, Suarez y Hobbes. Y en la actualidad, algunos autores son Hart y el mínimo contenido de la ley natural, Isaiah Berlin y el pluralismo de valores, Michael Walzer y su apelación a los derechos a la vida, a la libertad y a la satisfacción de las necesidades básicas humanas, John Rawls y sus bienes primarios, Stuart Hampshire y el principio de una justicia procedimental.

## II.- El culturalismo liberal

Algunos autores sostienen que existe un consenso emergente que considera el culturalismo liberal como posición dominante y que la cuestión es como desarrollar y refinar su posición más que aceptarla o rechazarla.<sup>46</sup> Sin embargo, Barry, desde el liberalismo igualitario, matiza que aquellos que hoy en día escriben sobre este tema suelen tener esta posición, ya que los que no tienden a tenerla escriben sobre otros temas que consideran más útiles.<sup>47</sup>

El culturalismo liberal es la visión que entiende que los Estados liberal democráticos no sólo han de proveer de un conjunto de derechos civiles y políticos de ciudadanía que están presentes en todas las democracias, sino deben adoptar, además, varios específicos derechos de grupo como políticas que tiendan a reconocer y a acomodar las identidades distintivas y las necesidades de los grupos etnoculturales.<sup>48</sup> El culturalismo liberal incluye el nacionalismo liberal<sup>49</sup> y el multiculturalismo liberal.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> KYMLICKA, Will *Politics in the vernacular. Nationalism, Multiculturalism and citizenship*, Oxford University Press 2001, p. 42

<sup>47</sup> BARRY, Brian *Culture and equality*, p. 6

<sup>48</sup> KYMLICKA, Will *Politics in the vernacular. Nationalism, Multiculturalism and citizenship*, p. 42

<sup>49</sup> Autores que han sostenido posiciones de nacionalismo liberal son, además de Kymlicka, TAMIR, Yael *Liberal nationalism*, Princeton University press 1993, MARGALIT, Avishai and RAZ, Joseph *National self-determination*, Journal of Philosophy, 87/9, 439-461 1990, MILLER, David *On nationality*, Oxford University Press, 1995, TAYLOR, Charles The politics of recognition en Amy GUTMAN (e) *Multiculturalism and the "politics of recognition"*, Princeton University Press 1992, 25-73, WALZER *On toleration* Yale University Press, 1997, SPINNER, Jeff *The boundaries of citizenship : race, ethnicity and nationality in the liberal state*, John Hopkins University Press, 1994

<sup>50</sup> Autores que han sostenido posiciones de multiculturalismo liberal son: SPINNER, Jeff *The boundaries of citizenship : race, ethnicity and nationality in the liberal state*, John Hopkins University Press, 1994, TAYLOR, Charles The politics of recognition en Amy GUTMAN (e) *Multiculturalism and the "politics of recognition"*, Princeton University Press 1992, 25-73, RAZ, Joseph "Multiculturalism: a liberal perspective" *Dissent*, 1994, 67-79, PHILIPS, Anne *The politics of presence: issues in democracy and group representation*, Oxford University Press 1995, YOUNG, Iris Marion *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press 1990

Según el nacionalismo liberal<sup>51</sup> es una legítima función del Estado proteger y promover las culturas nacionales y los lenguajes de las naciones que incluye. Creando instituciones que operen en el lenguaje oficial, usando símbolos nacionales en la vida pública y permitiendo el autogobierno para los grupos nacionales en temas que son cruciales para la reproducción de su lengua y su cultura. El nacionalismo liberal se caracteriza por no imponer coercitivamente la identidad nacional a quienes no la comparten, tiene una visión más abierta de la comunidad política que no está restringida a los miembros de una raza, etnia o religión particular. Cualquiera puede pertenecer a la nación si quiere hacerlo y para ello no debe desprenderse de sus apellidos, religión, tradiciones, etc. Esto refleja los requerimientos adoptados por la mayoría de los Estados liberales, que enfatizan la adquisición del lenguaje, aprendiendo la historia nacional y las instituciones, y expresando su adhesión a la supervivencia de la nación pero no requiere adoptar una religión particular o concepción del bien. El nacionalismo liberal no es agresivo y no busca la dismantelación de las instituciones de autogobierno de otros grupos nacionales del mismo Estado o en otros Estados<sup>52</sup>.

También existen muchos tipos de grupos culturales no-nacionales que buscan su reconocimiento y acomodación, como inmigrantes y grupos de refugiados, minorías religiosas, o minorías no étnicas como gays, grupos juveniles alternativos o discapacitados<sup>53</sup>. El multiculturalismo liberal acepta no solo que tiene una

---

<sup>51</sup> Kymlicka en un esclarecedor párrafo matiza su posición sobre el alcance del nacionalismo liberal *"Some commentators have attempted to summarize the difference between liberal and illiberal nationalism under the labels of "civic" versus "ethnic" nationalism. Civic nationalism, on this standard view, defines national membership purely in terms of adherence to democratic principles; whereas ethnic nationalism defines national membership in terms of a common language, culture and ethnic descent. But this is potentially misleading. Even in the most liberal of democracies, nation-building goes beyond the diffusion of political principles. It also involves the diffusion of a common language and national culture. What distinguish liberal nation-building from illiberal nationalism is not the absence of any concern with language, culture and national identity, but rather the content, scope and inclusiveness of this national culture, and the modes of incorporation into it. Moreover, there is not one distinction between liberal and illiberal nationalism, but several. And each of these distinctions is a matter of degree. We cannot, therefore, divide real-world nationalist movements into two categories: liberal and illiberal. Rather nationalist movements will turn out to be more liberal in some scale, and less liberal on others."* En KYMLICKA, Will *Politics in the vernacular*, p. 41

<sup>52</sup> KYMLICKA, Will *Politics in the vernacular*, p. 40

<sup>53</sup> En esta clasificación se excluye a las mujeres ya que no se consideran un grupo más, sino una forma de ser humano que implica a la mitad de la población. Además que difícilmente podría calificarse de minoría cultural, aunque usualmente está en las clasificaciones de grupos discriminados y minorías. Las minorías indígenas se excluyen de estas clasificación por los conflictos que plantean algunas de sus normas con el principio de autonomía, base para el culturalismo liberal. Como muestran los casos Pueblo y Lovelace del Tribunal Supremo canadiense.



reivindicación válida, no solo de tolerancia y no discriminación, sino también de una explícita acomodación, reconocimiento y representación en las instituciones de la sociedad. El multiculturalismo ha reivindicado la revisión de los *curricula* educativos para incluir la historia y la cultura de los grupos minoritarios, reconociendo los días de fiesta de los grupos minoritarios religiosos, educando a los policías, trabajadores sociales y educadores a ser sensibles con las diferencias culturales en su trabajo, desarrollando regulaciones para asegurar que los grupos minoritarios no sean ignorados o estereotipados en los medios.<sup>54</sup>

Para explicar el culturalismo liberal, se va a partir de los dos argumentos liberales para su defensa que utiliza Kymlicka: el argumento de la libertad y el argumento de la igualdad. En cada caso se va a completar con la posición liberal igualitaria y multiculturalista para así poder caracterizar todas las posiciones. Además se incluye la crítica culturalista liberal al liberalismo igualitario sobre la falta de neutralidad cultural del Estado. Este es uno de los grandes presupuestos del culturalismo. Y la crítica liberal cosmopolita al culturalismo sobre la pertinencia de la protección de las identidades culturales específicas.

### **I.a) Libertad y pertenencia cultural**

El valor de la cultura y de la pertenencia cultural se debe a que el conjunto de opciones para realizar una elección está determinado por nuestra herencia cultural. Las estructuras culturales son importantes ya que proveen el contexto de elección. La razón fundamental para promover la pertenencia cultural es “aquello que permite una elección individual significativa”<sup>55</sup>

La personas eligen entre las prácticas sociales de su entorno, en función de sus creencias sobre el valor de estas prácticas (creencias que pueden ser erróneas). Y tener una creencia sobre el valor de una práctica consiste, en primera instancia, en comprender los significados que nuestra cultura le otorga.<sup>56</sup> Para que una elección individual significativa sea posible, los individuos no sólo necesitan acceso a la información, sino

---

<sup>54</sup> KYMLICKA, Will *Politics in the vernacular*, p. 42

<sup>55</sup> KYMLICKA, Will *Liberalism, community and culture*, p. 197

<sup>56</sup> KYMLICKA, *Multicultural citizenship*, p. 83

también capacidad para evaluarla reflexivamente y libertad de expresión y asociación. También necesitan acceder a una cultura societal<sup>57</sup>. Por consiguiente, las medidas diferenciadas en función del grupo que aseguran y fomentan dicho acceso pueden tener un legítimo papel que jugar en una teoría liberal de la justicia.

Debido a estos vínculos, con la “lengua que empleamos al hablar y al pensar para expresarnos y entendernos a nosotros mismos”, los vínculos culturales “normalmente son demasiado fuertes como para abandonarlos, y este es un hecho que no es de lamentar”. Por tanto, al efecto de desarrollar una teoría de la justicia deberíamos tener en cuenta que “las personas nacen, y se espera que lleven una vida plena” dentro de la misma “sociedad y cultura”<sup>58</sup>

¿Por qué los vínculos de la lengua y la cultura son tan fuertes para la mayoría de la gente? Margalit y Raz sostienen que la pertenencia a una cultura societal es fundamental para el bienestar de las personas ya que la pertenencia cultural ofrece opciones significativas en la medida que “la familiaridad con una cultura determina los límites de lo imaginable”. Por tanto, si una cultura sufre un proceso de decadencia o está discriminada “las opciones y las oportunidades abiertas a sus miembros disminuirán, serán menos atractivas y el seguimiento de las mismas tendrán menos posibilidades de éxito.”<sup>59</sup> En palabras de Kymlicka, “la cultura nacional proporciona a la gente un contexto de elección significativo, sin limitar la capacidad para cuestionar determinados valores o creencias.”<sup>60</sup> De entre los teóricos más destacados del liberalismo, pocos han sido los que han defendido, o tan siquiera considerado seriamente, las fronteras abiertas. Por lo general han aceptado –o mejor dicho, se han limitado a dar por supuesto- que la clase de libertad e igualdad que importa a la mayoría de la gente es la libertad e igualdad dentro de su propia cultura societal.

Barry, desde el liberalismo igualitario, considera que el liberalismo es, histórica y lógicamente, el resultado de la generalización de la proposición que establece que el

---

<sup>57</sup> Para Kymlicka, una cultura societal es una cultura que proporciona a sus miembros una forma de vida significativa a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas públicas y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente y se basan en una lengua compartida. KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 112

<sup>58</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 125

<sup>59</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 128

<sup>60</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, p. 132

Estado no debe obligar a la observancia de la verdadera religión, sea como sea cómo y por quien esté definida. Por tanto, la noción que el Estado debe utilizar sus poderes coercitivos para asegurar el mantenimiento de la cultura ancestral puede ser visto como una “culturalización” de la proposición que considera legítima la tarea de imponer la verdadera religión.<sup>61</sup> Barry sostiene que “las culturas simplemente no son el tipo de entidad a la que podemos adscribir derechos. Las comunidades definen algunas características culturales compartidas (por ejemplo, un idioma) que bajo determinadas circunstancias pueden tener reivindicaciones válidas, pero estas reivindicaciones surgen de los legítimos intereses de los miembros del grupo.”<sup>62</sup> Y concluye, en su crítica al culturalismo liberal, “es una perversión del sentido común la meta que la supervivencia cultural sea elevada al status de un fin en sí mismo.”<sup>63</sup>

La mayoría de los inmigrantes (en tanto que distintos de los refugiados) eligieron dejar su propia cultura. En opinión de Kymlicka “la expectativa de la integración no es injusta, pues los inmigrantes tienen la opción de quedarse en su cultura original. Dada la conexión entre elección y cultura que he esbozado anteriormente, las personas deberían poder vivir y trabajar en su propia cultura. No obstante, como sucede con cualquier otro derecho, se puede renunciar a él, y la inmigración es una manera de renunciar al propio derecho. Cuando decidieron desarraigarse, los inmigrantes renunciaron voluntariamente a algunos derechos inherentes a su pertenencia nacional original.”<sup>64</sup>

Algunos de sus críticos consideran que Kymlicka establece una jerarquía entre los derechos de las minorías. Para Parekh no están justificadas la distinción entre los derechos de las minorías no nacionales y los inmigrantes. “Kymlicka apela a principios disparatados como la concentración territorial, la representación institucional, los acuerdos pasados, el consentimiento, el nivel de pobreza del país del inmigrante y la responsabilidad del país receptor. Como las minorías nacionales, los inmigrantes también están a veces territorialmente concentrados. La representación institucional es una cuestión de grado, y muchas de las comunidades carecen de ello, si se les provee los recursos relevantes. De nuevo un país puede ser pobre pero no sus inmigrantes, y viceversa. El consentimiento es una cuestión de grado que no es fácil establecer y es

---

<sup>61</sup> BARRY, Brian, *Culture and equality*, p. 65

<sup>62</sup> BARRY, Brian *Culture and equality*, p. 67

<sup>63</sup> BARRY, Brian *Culture and equality*, p. 67

<sup>64</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, p. 136

aquí donde la distinción entre inmigrante y refugiado es difícil de trazar. Además, los inmigrantes vienen voluntariamente y el país receptor los admite voluntariamente.”.<sup>65</sup>

Kymlicka responde a esta objeción de la siguiente forma “Creo que el progreso en los derechos de las minorías sólo pueden prevalecer si efectivamente hacemos frente a esta visión de la “pendiente resbaladiza”. Y para ello, necesitamos mostrar que los grupos etnoculturales tienen necesidades y aspiraciones infinitamente flexibles, pero hay profundas y relativamente estables diferencias entre los diferentes tipo de grupos etnoculturales. Al contrario que Young, creo que es importante insistir que los grupos etnoculturales difieren en tipo, no solo en grado”<sup>66</sup>

La posición de Kymlicka es esencialmente un argumento sobre la importancia primaria de la *autonomía* individual. Los derechos culturales protegen la autonomía. Por tanto, se protege la estabilidad de un entorno cultural en el que el individuo pueda ejercer su capacidad de hacer opciones significativas. Desafortunadamente, muchas culturas no dan mucha importancia a esta elección. Muchas culturas, incluyendo los pueblos indígenas, no dejan un lugar a la libertad *individual* para elegir sus fines. El individuo y sus intereses están subordinados a la comunidad. Para Kukathas, “se espera que individuo acepte acríticamente las prácticas del grupo cultural. La reflexión crítica no juega ningún papel en su concepción de la vida buena”<sup>67</sup> En cambio, Kymlicka considera que “apoyar el carácter intolerante de una comunidad cultural socava la razón más importante que teníamos para apoyar la pertenencia cultural, esto es que permite una elección significativa.”<sup>68</sup>

Parekh considera que en el intento de Kymlicka de construir “una teoría liberal de la ciudadanía multicultural a cuenta de una teoría monocultural, parece una empresa paradójica e incoherente”<sup>69</sup> Parekh resume su posición de la siguiente forma: “Si queremos dar un panorama coherente y justo de las culturas liberales y no liberales, necesitamos un marco capaz de apreciar y acomodar los entendimientos plurales de la

---

<sup>65</sup> PAREKH, Bhikhu Dilemmas of a multicultural society, Constellations vol4, num 1 1997, p. 62

<sup>66</sup> KYMLICKA, Will “Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst”, Constellations vol 4, no1 1997, p. 80

<sup>67</sup> KUKATHAS, Chandran “Are there cultural rights?”, En KYMLICKA, Will, *The rights of minority cultures*, p. 242

<sup>68</sup> KYMLICKA, Will, *Liberalism, community and culture*, p. 196-197

<sup>69</sup> PAREKH, Bhikhu “Dilemmas of a multicultural society” Constellations vol4, num 1 1997, p. 59

cultura. Kymlicka homogeneiza todas las culturas y reduce sus diversos modos de autoentendimiento y auto apropiación en un único modelo liberal.”<sup>70</sup>

Kymlicka se reafirma en su posición: “Es mucho más interesante si presentásemos el multiculturalismo presente como un choque de civilizaciones, en las que la mayoría busca imponer su tradiciones democráticas occidentales a las minorías que resisten en el nombre de algunas otras culturas históricas en las que se distinguen las tradiciones políticas. Es tentador para los filósofos presentar el multiculturalismo de esta forma, pero es falso. Para bien o para mal, el corazón del multiculturalismo está en Occidente y es acerca de cómo interpretar los principios democráticos, no si estos principios están legitimados”.<sup>71</sup>

La crítica de Parekh considera que la teoría de Kymlicka es demasiado liberal y poco sensible a la realidad del multiculturalismo. “El liberalismo de Kymlicka es algo dogmático, autoasumido, convencido de su superioridad, que convierte como un standard de todas las otras formas de vida. Como resultado, carece de la necesaria moral y de las fuentes emocionales para apreciar el valor de la diversidad cultural y entrar en el espíritu de las sociedades multiculturales.”<sup>72</sup>

## II.- b) Igualdad y pertenencia cultural

La igualdad es uno de los conceptos clave en el tema de las minorías culturales. Y lo es en un doble sentido. Ya que parece ser la bandera de los que están a favor y en contra de su protección. La igualdad es un ideal político que se asocia al ideal de justicia. Por igualdad se ha entendido isonomía (igualdad ante la ley), isegoría (igualdad de palabra), isocracia (igualdad de poder), identidad, uniformidad, estandarización, equipotencia, equifonía, equivalencia<sup>73</sup>... Lo cual demuestra que el análisis de una proposición sobre

---

<sup>70</sup> PAREKH, Bhikhu “Dilemmas of a multicultural society”, *Constellations* vol4, num 1 1997, p. 60

<sup>71</sup> KYMLICKA, Will “Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Pareck and Forst”, *Constellations* vol 4, no1 1997, p. 82

<sup>72</sup> PAREKH, Bhikhu “Dilemmas of a multicultural society” *Constellations* vol4, num 1 1997, p. 62

<sup>73</sup> Entre otros, VALCÁRCEL, Amelia. “Igualdad, idea regulativa” en VALCÁRCEL, Amelia (comp) *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp 1-17(2), AMORÓS, Celia, “Igualdad e identidad”, en VALCÁRCEL, Amelia (comp) *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp 29-48 (35), SAVATER, Fernando, “La tradición filosófica de la igualdad”, *Claves de la razón práctica*, no 36 octubre 1993, pp 2-9 (3), SANTA CRUZ, Isabel, “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, *Isegoría*, Núm 6 (1992), pp 145-152 (147)

igualdad requiere siempre una interpretación. Como dice Walzer,” la apelación a la igualdad no se explica por su sentido literal.”<sup>74</sup> Por tanto, parece necesario un esquema conceptual previo a cualquier utilización del término igualdad. En palabras de Dworkin, “la igualdad es una popular pero misteriosa idea política”<sup>75</sup>.

La igualdad es un ideal relacional que implica pluralidad y diferencia. La igualdad es un concepto relacional lo que significa que sólo adquiere sentido en función de otros conceptos. O bien es una tautología derivada de ser una propiedad reflexiva, no aportando ninguna información relevante, o bien, relaciona varios términos, siendo funcional en el lenguaje moral. Formalmente, la relación de igualdad comporta *pluralidad y diferencia*<sup>76</sup>.

Pluralidad: La igualdad es una propiedad reflexiva -"yo soy igual a mi mismo"-, pero así no aporta más información que la de una tautología. La igualdad moral es funcional con la pluralidad. Westen sostiene que la igualdad “es un término que usamos para referirnos a la relación entre al menos dos cosas. Lo mismo es verdad para la palabra desigualdad”<sup>77</sup> Crea dos conjuntos: los iguales y los no-iguales. Esta distinción tiene repercusiones en el ámbito moral y fundamenta la justificación de los criterios de igualdad.

Diferencia: La igualdad no existe sin la diferencia. No existen dos sujetos completamente iguales en todas y cada una de sus posibles características. Como dice Westen,”lo que tiene que ver con la relación entre cosas es que son distinguibles en uno o más aspectos”<sup>78</sup> Sin embargo, podemos predicar que son iguales, siendo en parte diferentes. Coexisten igualdad y diferencia. La relevancia moral reside en la elección de las características que llevan a considerar la igualdad o la diferencia entre dos sujetos determinados. Por tanto, en toda relación de igualdad implica diferencia, lo cual comporta interesantes consecuencias.

---

<sup>74</sup> WALZER, Michael, *Spheres of justice*, Martin Roberston, Oxford 1983, prefacio XI

<sup>75</sup> DWORKIN, Ronald “What is equality? Part 1: Equality of welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, 10 no 3 1981 pp 185 (185-246)

<sup>76</sup> Westen los considera como los elementos constitutivos de la igualdad descriptiva. En WESTEN, Peter *Speaking of equality*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp 12-38

<sup>77</sup> WESTEN, Peter *Speaking of equality*, pp 12

<sup>78</sup> WESTEN, Peter *Speaking of equality*, pp 12

La *falacia igualitarista o de la igualdad procedimental* consiste en sostener que “la igualdad no necesita razones; que sólo la desigualdad las requiere; que la uniformidad, la regularidad, la similitud, la simetría, (...) no tienen que ser explicadas especialmente, mientras que las diferencias, la conducta no sistemática, los cambios de conducta necesitan explicación y, por norma, justificación.”<sup>79</sup> La igualdad es una exigencia del pensamiento político contemporáneo. La igualdad aparece como una demanda frente a las normas, como una restricción genérica respecto a sus elementos integrantes o sus consecuencias posibles.<sup>80</sup>

En *Teoría de la Justicia* de Rawls se describe esta concepción procedimentalista de la igualdad, que luego critica, con estas palabras: “Los seres humanos son iguales, equivale a decir que ninguno tiene derecho a un tratamiento preferencial, a no ser que razones especiales lo impongan. Todas las pruebas abogan en favor de la igualdad: definen una presunción del procedimiento, según la cual las personas tienen que ser tratadas del mismo modo. Las desviaciones del tratamiento igual tienen que ser, en cada caso, defendidas y juzgadas imparcialmente, por el mismo sistema de principios que es válido para todos; se entiende que la igualdad esencial es la igualdad de consideración.” La igualdad y la diferencia coexisten y parece alejado de la justicia tratar desigual a los iguales como diferente a los iguales. Para Rawls, “la seguridad real de la igualdad descansa en el contenido de los principios de la justicia y no en esas presunciones procedimentales”.<sup>81</sup>

La política de la omisión bienintencionada que considera que el Estado debe ser ciego en cuanto a razas, culturas, lenguas es “evidentemente falsa”<sup>82</sup> ya que el Estado no puede ser neutral respecto a la toma de decisiones en las lenguas oficiales, la lengua de escolarización, los símbolos, las festividades públicas, la inmigración... Es por eso que la aplicación formalista de la igualdad no aporta soluciones. La igualdad lo es, respecto de la diferencia y la pluralidad. Y de la misma manera que la diferencia requiere razones, la igualdad también las requiere. En este sentido, “la acomodación de las

---

<sup>79</sup> BERLIN, Isaiah *Conceptos y categorías*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, traducción de Francisco González Arambero

<sup>80</sup> LAPORTA, Francisco. “El principio de igualdad: Introducción a su análisis”, *Sistema*, 67(1985), pp 3-31 (4)

<sup>81</sup> RAWLS, John *Teoría de la Justicia*, p 560

<sup>82</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 156

diferencias constituye la esencia de la verdadera igualdad.”<sup>83</sup> Según Taylor, “donde la política de la universal dignidad luchó por formas de no discriminación que eran bastante ciegas en la forma que los ciudadanos difieren, la política de la diferencia siempre redefine la no discriminación requiriendo que hagamos esas distinciones sobre la base de tratamiento diferenciado”<sup>84</sup>

Kymlicka sostiene que “habida cuenta de la importancia de la pertenencia cultural, se trata de una desigualdad importante, que de no corregirse, deviene una grave injusticia.”<sup>85</sup> Los liberales igualitarios como Rawls y Dworkin enfatizan la importancia de rectificar las desigualdades no escogidas. Es la concepción que considera que el individuo solo es responsable de sus acciones, pero no puede responder por cuestiones heredadas o fortuitas. En este sentido es importante el papel del Estado en reparar las desigualdades de nacimiento. “Este tipo de desigualdades en la pertenencia cultural son las que, según Rawls, precisamente deben preocuparnos, puesto que sus efectos son profundos, omniabarcadores y están presentes desde el nacimiento.”<sup>86</sup>

La clave para Kymlicka, es que “la argumentación basada en la igualdad sólo aprueba los derechos especiales para las minorías nacionales si verdaderamente existe alguna desventaja relacionada con la pertenencia cultural y si tales derechos sirven realmente para corregir dicha desventaja. Por consiguiente, el alcance legítimo de estos derechos variará según las circunstancias.”<sup>87</sup>

Un primer paso por la emancipación supuso la política de la igual dignidad en contra del Antiguo régimen de las jerarquías sociales que tenían de base el honor. Así la *Declaración de los derechos de hombre y del ciudadano* de 1789 recoge el principio de igualdad: “*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*”. Con el tránsito del honor a la dignidad apareció la política del universalismo –que acentúa la igual dignidad de todos los ciudadanos-, cuyo contenido ha sido la igualación de los derechos

---

<sup>83</sup> La frase procede del Tribunal Supremo canadiense en su sentencia *Andrews v. Law Society of British Columbia*. Citada por Kymlicka, *Will Ciudadanía multicultural*, p. 152

<sup>84</sup> TAYLOR, Charles, *Philosophical arguments*, p. 234<sup>85</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 153

<sup>86</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 154

<sup>87</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 154



y de los títulos.<sup>88</sup> Lo que hay que evitar a toda costa es la existencia de ciudadanos de primera y de segunda clase.<sup>89</sup>

La lucha por la emancipación de la mujer es un ejemplo claro de la política de la igual dignidad. La sociedad vedaba a la mujer de la vida pública y los movimientos feministas reclaman igualdad respecto los hombres. Esta reivindicación se basa en la igual dignidad de hombres y mujeres, que no se correspondía con el tratamiento diferenciado en la vida pública. La lucha contra la discriminación racial también ha estado basada en la noción de igual dignidad y el motivo de sus reivindicaciones la eliminación de tratamientos que no se correspondía con esta noción, como el caso de apartheid en Sudáfrica. En este sentido, Kymlicka afirma que: “ellos hacían subyacente el racismo de la política sudafricana con la creencia que negros y otros no-blancos eran menos humanos y menos dignos de consideración. Eran vistos como medios y no como fines por la minoría blanca. El sistema de *homeland* perpetua el racismo. Esto es lo que hace injusto al racismo”<sup>90</sup>

Por el contrario, la posición multiculturalista de Taylor considera que el segundo cambio, el desarrollo de la moderna noción de identidad, ha favorecido la política de la diferencia. Naturalmente en ella también hay una base universalista, lo cual produce el encabalgamiento y la confusión entre las dos. Todo el mundo debería ser reconocido por su identidad única. Con la política de la diferencia, se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás. La idea que precisamente es esa diferenciación lo que ha sido ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante o mayoritaria. “Solo concedemos el

---

<sup>88</sup> Recogemos el alegato del juez Douglas a favor de la desigualdad blancos/negros en contra de la posición a favor de la igualdad de Lincoln: “*I ‘m aware that all the Abolition lecturers that you find traveling about through the country, are in the habit of reading the Declaration of Independence to prove that all men are create equal...Mr Lincoln is very much in the habit of...reading that part of the Declaration of Independence to prove that the negro was endowed by the Almighty with the inalienable right of equality with white men. Now, I say to you, my fellow citizens, that in my opinion, the signers of the Declaration had no reference to the negro whatever, when they declared all men to be created equal. They desired to express by that phrase white men, men of European birth and European descent, and had no reference either to the negro, the savage Indians, the Fejee, the Malav, or any other inferior and degraded race, when they spoke of equality of men.*”

<sup>89</sup> TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, p. 303

<sup>90</sup> KYMLICKA, Will *Liberalism, community and culture*, p. 250

debido reconocimiento a lo que está universalmente presente –todo el mundo tiene una identidad- mediante el reconocimiento de lo peculiar de cada uno. La exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad.”<sup>91</sup>

En el caso de la política de la diferencia, podemos decir también que un potencial universal se halla en su base, esto es el potencial de formar y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Tal potencialidad debe ser respetada a todos por igual.

## II. c) La falacia de la neutralidad cultural

La neutralidad del Estado es una de las proclamadas características de la visión liberal. La neutralidad supone que el Estado no debe premiar o penalizar ninguna concepción del bien, al contrario, debe promover un neutral marco en el que las diferentes concepciones del bien puedan competir. En el terreno cultural, la omisión bienintencionada es la política encaminada a no premiar ninguna política cultural concreta sino que el Estado debe abstenerse de cualquier política que promueva una política cultural. El estado es neutral en el sentido de que es ciego a las diferencias. Para esta visión el liberalismo requiere “la ausencia, o incluso la prohibición, de algún reconocimiento legal o gubernamental de los grupos raciales, religiosos, culturales y lingüísticos como entidades corporativas en los procesos legales y gubernamentales, y una prohibición en el uso de los criterios étnicos en algún supuesto de discriminación o a la inversa, para un tratamiento especial o favorable.”<sup>92</sup>

Sin embargo, esta visión de la neutralidad como omisión bienintencionada ha recibido todo tipo de críticas. Para Taylor, “la reivindicación de que un supuesto grupo neutral de principios ciegos a la diferencia es de hecho el reflejo de una cultura hegemónica. Y así resulta, entonces, que solo la minoría o las culturas suprimidas están forzadas a tomar una forma extranjera. Por tanto, las sociedades supuestamente justas y ciegas a la diferencia son inhumanas(porque suprimen identidades)sino también, en una sutil y

---

<sup>91</sup> TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, p. 305

<sup>92</sup> GORDON,, “Toward a general theory of racial and ethnic group relations” en GLAZER and MAYNIHAM (eds) *Ethnicity: Theory and experience*, Cambridge 1975, p. 105

inconsciente forma, muy discriminatorias..”<sup>93</sup> En palabras de Kymlicka, “El intento de responder cuestiones acerca de los derechos de las comunidades culturales con la fórmula de las leyes ciegas al color aplicado a las personas de todas razas y culturas es totalmente inadecuada si vemos la diversidad de la pertenencia cultural que existe en la democracias liberales contemporáneas”<sup>94</sup> o bien, “la idea de omisión bienintencionada es incoherente, y refleja una comprensión superficial de las relaciones entre estados y naciones. En los temas de los idiomas oficiales, los límites de la política, la división de poderes, no hay forma de evitar apoyar esta u otra cultura societal, o decidiendo que grupos formarán la mayoría política que tome las decisiones que afecten al control de la cultura como la educación, el lenguaje y la inmigración”<sup>95</sup>

Muchos símbolos estatales, como las banderas, los himnos y los lemas nacionales reflejan un sustrato étnico o religioso determinado. Los grupos étnicos que solicitan algún tipo de afirmación simbólica del valor de la polietnicidad simplemente están pidiendo que su identidad obtenga el mismo reconocimiento que el de la cultura mayoritaria. No hay manera de lograr una completa “separación del Estado y la etnicidad”. De ahí que, en diversos aspectos, el ideal de omisión bienintencionada no sea más que un mito. Las decisiones del gobierno con respecto a las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos estatales implican, inevitablemente, reconocer, acomodar y apoyar las necesidades e identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. La única cuestión pendiente es como asegurar que no privilegien a ciertos grupos en detrimento de otros.<sup>96</sup>

Las posibles soluciones sobre la inevitable toma de decisiones en el terreno cultural podrían venir de una nueva planificación de las festividades públicas, de los uniformes y de los símbolos estatales. Es relativamente fácil sustituir los juramentos religiosos por juramentos o compromisos laicos, y por tanto se debería hacer. Sería más difícil, pero quizá, no imposible, sustituir las festividades públicas y las semanas laborales existentes por unas programaciones más neutrales para las escuelas y las oficinas del gobierno.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> TAYLOR, Charles, *Philosophical arguments*, p. 236-237<sup>94</sup> KYMLICKA, Will “Liberal individualism and liberal neutrality” en Avineri and De-Shalit, *Communitarianism and individualism*, Oxford readings in politics and government, Oxford university press, p. 183-184

<sup>95</sup> KYMLICKA, Will, *Multicultural citizenship*, p. 113

<sup>96</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 164

## II.- D) LA ALTERNATIVA DE LA OBJECCIÓN COSMOPOLITA

Las políticas a favor de las minorías culturales y su protección por los derechos de grupos tienen su crítica en posiciones cosmopolitas. Para Waldron, el cosmopolita rechaza pensar en sí mismo como definido por su localización, sus ancestros o su ciudadanía o su lenguaje. Puede vivir en San Francisco y tener ancestros irlandeses, no cree que su identidad esté comprometida cuando aprende español, come en un restaurante chino, lleva ropa hecha en Korea, escucha arias de Verdi cantadas por una princesa Maori en un equipo de música japonés, sigue la política ucraniana y practica con técnicas de relajación budista. Es una criatura de la modernidad, consciente de vivir en un mundo compuesto y en un yo compuesto.<sup>98</sup>

La estrategia cosmopolita no es negar el papel de la cultura en la constitución de la vida humana, pero sí cuestiona, primero, la asunción que el mundo social está dividido en culturas particulares y distintas, una por cada comunidad y, segundo, la asunción que cada persona necesita, al menos, una de estas entidades -una cultura única y coherente- para dar forma y sentido a su vida.<sup>99</sup> Para un cosmopolita, “necesitamos significados culturales, pero no necesitamos marcos culturales homogéneos: necesitamos entender nuestras elecciones en el contexto de poder estructurar todas ellas. En pocas palabras, necesitamos cultura, pero no necesitamos integridad cultural.”<sup>100</sup>

La contraargumentación de Kymlicka consiste en entender que la gran variedad de opciones provenientes de otras culturas, están disponibles para nosotros si se convierten en parte del léxico de la vida social, es decir, si se expresan en las prácticas sociales, basadas en una lengua compartida, a las que estamos inmersos. “Una de las razones por las que los cuentos de hadas de Grimm forman parte de nuestra cultura es precisamente que estos han sido traducidos y ampliamente distribuidos en inglés.”<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 163

<sup>98</sup> WALDRON, Jeremy, “Minority cultures and cosmopolitan alternative”, en KYMLICKA, Will, *The right of minority cultures*, p. 95

<sup>99</sup> WALDRON, Jeremy, “Minority cultures and cosmopolitan alternative”, en KYMLICKA, Will, *The right of minority cultures*, p. 105

<sup>100</sup> WALDRON, Jeremy, “Minority cultures and cosmopolitan alternative”, en KYMLICKA, Will *The right of minority rights*, p. 108

<sup>101</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, 146-147

También parece maniquea la idea que la protección de una identidad cultural concreta suponga no contar con el resto de culturas. En palabras de Kymlicka, “no existe ninguna conexión intrínseca entre el deseo de mantener una cultura societal distinta y el deseo de aislarse culturalmente.”<sup>102</sup>

El deseo de las minorías nacionales de sobrevivir como sociedades culturalmente distintas no es necesariamente un deseo de pureza cultural, sino simplemente la aspiración al derecho de mantener su propia pertenencia a una cultura específica y a continuar desarrollando dicha cultura de la misma (e impura) manera en que los miembros de las culturas mayoritarias puedan desarrollar las suyas. Así pues la inevitable y de hecho, deseable, realidad del intercambio cultural no refuta la afirmación de que existen distintas culturas societales.<sup>103</sup>

### III.- Aproximación a la noción de derechos colectivos

La discusión sobre los derechos colectivos es un debate cargado de premisas. Por un lado está en juego la relevancia moral del papel de los individuos y los colectivos en los que se integra, tema relacionado con la polémica liberal comunitarista. Por otro lado, está en cuestión el concepto de derechos y la concreta técnica jurídica de los derechos colectivos. Quien sostiene una posición liberal individualista encuentra reticencias a la visión no reduccionista de los colectivos y problemas de técnica jurídica en la configuración de los derechos colectivos y viceversa. Quien defiende la importancia de los grupos y la tesis social comunitarista encuentra razonable la formulación de derechos colectivos. Para ordenar el debate sobre los derechos de grupo, Hartney enuncia posibles puntos de debate: a)¿Tiene sentido hablar de grupos como poseedores de derechos?; b)¿Ciertas comunidades tienen derechos morales colectivos para proteger su existencia?; c)Posibilidad acerca de la existencia de derechos legales colectivos; d)La deseabilidad de proteger grupos mediante derechos legales colectivos <sup>104</sup> Hartney intenta clarificar cuándo podemos hablar de derechos colectivos: 1)El objeto del derecho es colectivo 2) cuando el interés protegido por el derecho es colectivo

---

<sup>102</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 147

<sup>103</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, p. 149

<sup>104</sup> HARTNEY, “Michael Some confusions concerning collective rights”, *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991, p. 295

3) cuando el ejercicio del derecho es colectivo<sup>105</sup>

Para clarificar este debate, a continuación, se presentan los argumentos a favor y en contra de los derechos colectivos que usualmente ha utilizado la doctrina al respecto. Y a concretar, en este contexto, en qué consisten los derechos de grupo.

### III.- b) Algunas tesis en contra de los derechos colectivos

#### *Tesis individualista*

Esta posición sostiene, en palabras de Nozick, que “los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos.”<sup>106</sup> Los individuos son la base de los derechos y los derechos colectivos entrarían en colisión con los derechos individuales. Esta posición se relaciona con la tradición individualista liberal. Los valores, en sentido estricto, sólo puede predicarse de los individuos no de las colectividades. Considera que no tiene sentido dar derechos a los colectivos puesto que ya existen los derechos individuales.

#### *Tesis de la juridificación*

Siguiendo la tradición de la persona jurídica, reconoce la existencia de derechos colectivos en la medida que están reconocidos por el derecho. Y en ese caso, la responsabilidad por las acciones de las personas jurídicas recae en las personas físicas titulares de los órganos de gobierno. No se reconocen derechos de titularidades difusas, ejercicios inciertos de los derechos, resultados poco comprobables. Peces-Barba sostiene que “aquellos sujetos colectivos que no tengan personalidad jurídica carecen de portavoces reglados, hablan por medio de portavoces espontáneos o autodesignados, lo que favorece la confusión y la manipulación de los colectivos estables o coyunturales. Una cosa es que los sujetos colectivos puedan defender intereses difusos, donde pueden estar implicados derechos fundamentales, y otra cosa bien diferente es que los propios sujetos colectivos sean difusos, tengan perfiles poco definidos, ámbitos inestables de actuación y dificultades para establecer, difundir, con garantía, su manifestación de voluntad. Estas situaciones impiden que esos llamados sujetos colectivos se sitúen en la

---

<sup>105</sup> HARTNEY, Michael “Some confusions concerning collective rights”, p. 309

<sup>106</sup> NOZICK, Robert *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, 1ª reimpresión, traducción de Rolando Tamayo, p. 1

posición de recibir derechos, y defenderlos en caso de violación. ¿Cómo se puede garantizar en esos casos en los que se atribuyen la representación expresen realmente el sentimiento y la voluntad del colectivo? ”<sup>107</sup>

#### *Tesis de la redundancia*

Esta tesis sostiene que los derechos colectivos son redundantes ya que la correcta aplicación del principio de igualdad permitiría integrar las situaciones de discriminación de las minorías culturales. Considera que las medidas de discriminación positiva pueden corregir desigualdades y no son necesarios los derechos de grupo. La conjunción de los derechos individuales y el principio de igualdad permite la integración en la sociedad de los individuos, sean cuales fueren sus adscripciones colectivas.

#### *Tesis de los riesgos*

Considera que son más los inconvenientes que las ventajas de la categoría de derechos colectivos. Supone una pendiente resbaladiza que fomenta la *balcanización* de la sociedad.<sup>108</sup> También considera que romper con el individualismo metodológico supone un paso hacia el colectivismo y la imposición comunitaria. Otros alegan el provincianismo de los derechos colectivos en contraste con el cosmopolitismo de los derechos individuales.

### III.- c) Algunas tesis a favor de los derechos colectivos

#### *Tesis de la sociabilidad*

Esta tesis parte de la necesaria sociabilidad de la especie humana y la necesidad de un contexto cultural para el desarrollo de las potencialidades específicamente humanas. Está en relación con la tesis social comunitarista. Afirmaría la necesidad de proteger determinados contextos culturales en los que los seres humanos se integran, mediante la figura de los derechos colectivos. Esta tesis tiene implícita la consideración que la cultura es un bien primario, cuestión objeto de polémica entre liberales y comunitaristas. El punto del debate está en considerar si la especificidad cultural puede considerarse bien primario o el bien primario es el acceso a cualquier cultura. Esto está en relación

---

<sup>107</sup> PECES-BARBA, Gregorio “Derechos colectivos” en ANSUATEGUI ROIG, Francisco Javier (ed) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Universidad Carlos III Dykinson, Madrid, 2001, p. 73

<sup>108</sup> Mc DONALD, “Should communities have rights?”, *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991, p. 227

con la polémica del igual valor de las culturas o la primacía de algunas que contempla la polémica de Taylor con Saul Bellow con la frase: “cuando los zulues escriban un Tolstoi”.<sup>109</sup>

### *Tesis pragmática*

Parte de la necesidad del reconocimiento de la diversidad cultural y del hecho que existe una necesidad política de los derechos colectivos. Las razones para la justificación de los derechos colectivos son razones de carácter político y social que priman sobre los formalismos jurídicos. Calsamiglia sostiene que “el problema de los derechos culturales no se puede plantear como un tema de derechos jurídicos sino que debe plantearse desde el punto de vista de la negociación.”<sup>110</sup>

### *Tesis de la discriminación*

Parte de considerar que la discriminación de estos grupos no puede ser resuelta con medidas provisionales de discriminación positiva, sino con la protección de los derechos colectivos ya que la meta no es conseguir la igualdad, sino mantener su especificidad cultural. Hace hincapié en la especificidad de la discriminación que padecen las minorías culturales que supone su reivindicación de la diferencia.

### *Tesis de la concreción*

Considera que una vez concretadas cuales son las medidas que se reivindican como derecho colectivo, no suponen que sean contrarias a los principios liberales. Kymlicka clasifica los derechos de grupo en: 1)derechos de autogobierno 2)derechos poliétnicos 3)derechos de representación

Sin embargo, Levy presenta una caracterización más amplia y exhaustiva de los derechos de grupo: a)Exenciones de las leyes que penalizan prácticas culturales b) Asistencia a aquellas cosas que la mayoría puede hacer desasistida c) Autogobierno para minorías étnicas, culturales y nacionales d) Reglas externas restringiendo la libertad de los no miembros para proteger los miembros de la cultura e) Reglas internas para las conductas de los miembros condenados por ostracismo o

---

<sup>109</sup> TAYLOR, Charles , *Argumentos filosóficos*, p. 307

<sup>110</sup> CALSAMIGLIA, Albert *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 147



excomunicación f) **Reconocimiento** del código legal tradicional por el sistema legal vigente g) **Representación** de las minorías en los gobiernos o parlamentos h) **Reivindicaciones simbólicas** para conocimiento del status y la existencia de varios grupos <sup>111</sup>

### III.- d) Los derechos en función de grupo

La complejidad del debate sobre los derechos colectivos reside precisamente en que trata sobre temas medulares de la organización social, del concepto de derecho y de la importancia de los individuos y los grupos. La categoría de los derechos de grupo ha generado hostilidad desde posiciones liberales tradicionales. En primer lugar destaca el desafortunado debate terminológico sobre los elementos del debate. Tanto defensores como críticos, hablan de “derechos colectivos”. Kymlicka sostiene que “esta terminología puede ser bastante engañosa ya que la categoría de los derechos colectivos es extensa y heterogénea. Comprende los derechos de sindicatos y corporaciones; el derecho de entablar litigios como acciones de clase; el derecho de todos los ciudadanos a un aire no contaminado, etcétera. Esos derechos tienen poco en común, y es importante no mezclar la idea de ciudadanía diferenciada, en función de grupo, con la miríada de otros temas que surgen bajo la definición de ”derechos colectivos”<sup>112</sup>

Los derechos en función de grupo que propone Kymlicka son coherentes con la tradición liberal. De hecho, los argumentos con los que los defiende son liberales. Para Kymlicka, a partir de la libertad e igualdad como ideales del liberalismo podemos justificar la existencia de derechos en función de grupo para acomodar a minorías culturales. Incluirían, según Walzer, “la autoorganización comunal; el uso libre y franco de la lengua nacional dentro de la comunidad, en espacios rituales, domésticos y en algunos espacios políticos; y también el reconocimiento público de la comunidad y de su cultura en museos y monumentos y, quizás, también en el calendario estatal. Pero creo que el significado nuclear de tales derechos tiene que ver con la reproducción cultural. Podríamos decir que toda comunidad nacional étnica y religiosa (o en esta

---

<sup>111</sup> LEVY, *The multiculturalism of fear*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 127

<sup>112</sup> KYMLICKA, Will *Ciudadanía multicultural*, p. 57-58

cuestión, política e ideológica) tiene derecho a reproducirse o, al menos, a intentar hacerlo –lo que significa el derecho a criar y educar a sus propios hijos.–<sup>113</sup>

Las anteriores líneas intentan esbozar algunas dificultades que encuentra la noción de derecho colectivo. En palabras de Kymlicka, “esta fusión de la ciudadanía diferenciada en función de grupo con los derechos colectivos ha tenido un efecto desastroso sobre el debate filosófico y popular.”<sup>114</sup> Calera sostiene que “una alternativa para la definición de los derechos colectivos es la que considera la distinción entre derechos que poseen todos los individuos simplemente en cuanto a seres humanos (“derechos individuales” “derechos humanos”) y derechos que poseen los individuos en virtud de su pertenencia a una cierta clase de grupo (derechos de grupo). Ambas clases de derechos son de los individuos y la diferencia depende de sí el derecho es universal o está limitado a un grupo. (...) Pero la noción de derecho reservada a los miembros de un cierto grupo es claramente un concepto muy diferente del concepto de un derecho inherente a una entidad colectiva. Por ello es conveniente utilizar el término derecho de grupo y no el de derecho colectivo.”<sup>115</sup>

#### IV.-La acomodación de los inmigrantes

El tema de la inmigración comprende múltiples aspectos sociales, económicos, antropológicos, culturales, políticos... Son muchas las perspectivas y metodologías con las que aproximarse al fenómeno migratorio e importante la complejidad de los temas que no siempre tienen una traslación adecuada en la opinión pública. Se han establecido modelos teóricos de acomodación, marginación, integración, separación, asimilación, ...en relación con la inmigración. Existen al menos dos dimensiones en las que se puede explicar el fenómeno de la inmigración: la dicotomía igualdad/desigualdad de los recursos económicos que en muchas ocasiones explica el origen de la inmigración y su situación social y laboral en el país receptor y la dicotomía igualdad/diversidad cultural que genera una serie de problemas de acomodación y para la que se proponen diferentes modelos de acogida. Las posiciones liberal igualitaria, culturalista liberal y multicultural

---

<sup>113</sup> WALZER, Michael “¿Qué derechos para las minorías culturales?”, Isegoría, num 24, 2001, (15-25) p.

16

<sup>114</sup> KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, p. 74

<sup>115</sup> LOPEZ CALERA, Nicolas *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y sociabilidad en la teoría de los derechos*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 86

que se han ido caracterizando a lo largo de estas páginas deben dar respuesta a los desafíos que supone la inmigración de personas de diferentes orígenes, creencias, religiones, lenguas, etnias...Parekh propone una serie de cuestiones en las que la diversidad cultural plantea una serie de problemas para las sociedades occidentales:

a) Circuncisión femenina; b) Poligamia; c) Los métodos judíos y musulmanes de la matanza de animales; d) matrimonios acordados; e) matrimonios con grados de familia prohibidos en la mayoría de sociedades occidentales (musulmanes y los primos, judíos y los sobrinos); f) practica de hacer heridos en las mejillas de los niños como parte de un rito de iniciación, propia de algunas comunidades africanas; g) La decisión de retirar a las muchachas musulmanas que van a la escuela de actividades como deportes, atletismo y natación que suponen exponer determinadas partes del cuerpo; h) Las demandas de las muchachas musulmanas para permitir llevar su vestimenta tradicional, el velo en las escuelas; i) Las demandas de los Sikh de llevar su tradicional turbante en vez de casco cuando conducen motocicletas, realizan trabajos peligrosos, llevar sus ceremoniales espadas o dagas en todas las situaciones, llevar sus turbantes en los juramentos ante los tribunales, o no tenerse que afeitar la barba cuando trabajan en puestos relacionados con la manipulación de comida; j) Las demandas musulmanas para no trabajar durante sus plegarias diarias y poder visitar las mezquitas en viernes y las facilidades apropiadas para la oración en su lugar de trabajo; k) La reivindicación de los hindus para quemar en una hoguera funeraria, esparcir las cenizas en los ríos y, en casos más raros, arrojar en los ríos los cadáveres en vez de quemarlos.<sup>116</sup>

El libro de Sartori sobre la sociedad multiétnica ha generado una polémica sobre la integración de los inmigrantes islámicos en la sociedad occidental<sup>117</sup>. Sartori dice que no es compatible la visión teocrática del mundo islámico que no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre política y religión. Y precisamente esa separación es la base de la civilización occidental. Además, la ley coránica no reconoce los derechos de la persona como derechos individuales universales e inviolables, otro fundamento de la

---

<sup>116</sup> PAREKH, Bhikhu, "Minority practices and principles of toleration", International migration review, vol XXX, num 1, p. 251-283

<sup>117</sup> SARTORI, Giovanni "El Islam y la inmigración" Claves de la razón práctica, num 117, p. 10-14  
SENDAGORTA, Fidel "Islamismo y modernización", Claves de la razón práctica, num 115, p. 49-51  
LAPORTA, Francisco, "Inmigración y respeto", Claves de la razón práctica, num 112, MARTIN MUÑOZ, Gemma "Occidente y los islamistas", Claves de la razón práctica, num 117, 24-34

civilización occidental.<sup>118</sup> Sartori pregunta “¿hasta qué punto una tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante “extranjeros culturales” sino también a abiertos y agresivos “enemigos culturales”?”<sup>119</sup> La respuesta a esta cuestión es crucial para resolver los futuros problemas de las democracias occidentales y reabre la cuestión de la tolerancia con los intolerantes. La tolerancia es una cuestión de grado y se debe matizar cada medida en concreto. El debate no se ha de establecer entre religiones, ni caer en la dialéctica del “choque de civilizaciones”, sino basarse en el diálogo, el intercambio cultural, la educación pluralista, la reciprocidad y con la adecuada pedagogía de los derechos y obligaciones que supone vivir en una sociedad occidental. Sólo así se puede empezar a destruir el mito que las sociedades occidentales son una mera prolongación del cristianismo y nos encontramos ante una época ávida de cruzadas.

## V.-Algunas conclusiones

Finalmente podemos volver al principio e intentar caracterizar mejor las posiciones del debate según los temas tratados y plantear a qué críticas debe responder cada teoría:

El *liberal cosmopolita* debería explicar cómo su teoría se corresponde poco con la realidad. Cómo justificaría las fronteras, los idiomas oficiales, las ciudadanías nacionales, los himnos, la obligatoriedad de la educación de la lengua, la cultura y las historias nacionales, las políticas migratorias. Esta posición es incompatible con el comunitarismo ya que no acepta la tesis social. Es contraria al monismo ya que no cree que haya unos únicos valores objetivos. Es cercana a una posición pluralista. Podría ser relativista pero debería poder fundamentar en cada moral particular adecuadamente los derechos individuales para poder ser calificada de liberal, con lo que probablemente dejaría de ser relativista. Esta posición es contraria a los derechos colectivos y de grupo.

El *liberal igualitario* debería poder articular adecuadamente la neutralidad cultural del Estado. La gestión de esta neutralidad día a día genera problemas en la acomodación de las diferentes minorías culturales. La aplicación del principio de igualdad y no discriminación y la consideración de la diversidad cultural como un asunto privado

---

<sup>118</sup> SARTORI, Giovanni *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus 2001, traducción de Miguel Angel Ruiz de Azúa, p. 53

<sup>119</sup> SARTORI, Giovanni *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, p. 54

también generan problemas con las minorías culturales. Esta posición es incompatible con el comunitarismo ya que no acepta la tesis social. Puede ser monista o pluralista y difícilmente puede ser relativista ya que es incompatible con la universalidad de los derechos. Esta posición es contraria a los derechos colectivos y considera que la igualdad y los derechos individuales son el mejor mecanismo para tratar el fenómeno de la diversidad cultural.

El *culturalista liberal* debería hacer frente a las críticas de que es poco culturalista ya que no fomenta culturas que sean contrarias a la autonomía, impide las restricciones internas, y poco liberal ya que impone protecciones externas a los grupos con la restricción de derechos a los no miembros. Debería poder explicar satisfactoriamente por qué y en base a qué criterios jerarquiza a las minorías culturales. Esta posición conjuga la tesis social comunitarista y el principio de autonomía liberal. Es compatible con el monismo, ya que quiere la protección de una especificidad cultural, y el pluralismo, ya que sostiene el valor de la diversidad cultural. No es relativista ya que valora el principio de autonomía y los derechos liberales. Considera desafortunado el debate sobre los derechos colectivos y está a favor de los derechos de grupo.

El *multiculturalista* debería justificar donde está el límite de la diversidad de las prácticas culturales. Debe poder justificar adecuadamente qué ocurre cuando esta diversidad afecta a derechos, como justifica la moralidad y como justifica los derechos. Esta posición adopta la tesis social comunitarista. Es incompatible con el monismo y compatible con el pluralismo, en este caso debe encontrar un mecanismo válido para fundamentar los valores comunes a la humanidad, o relativista, donde para conseguir la convivencia ha de apelar a acuerdos pragmáticos de *modus vivendi*. Considera a los derechos dentro de la tradición cultural occidental y estaría a favor de los derechos que protejan a las diferentes culturas.

En estas líneas se intenta mostrar brevemente algunas cuestiones acerca de la relación entre cultura y Derecho. Es un tema complejo y apasionante a la vez, como muestran estas palabras de Isaiah Berlin: “Esto no es relativismo, pues somos capaces de registrar, sino de comprender las perspectivas de otras sociedades, aunque sea imperfectamente, sin asimilar lo suyo a lo nuestro; ni es el antiguo absolutismo por el cual solo podemos declarar que sus obras son superiores o inferiores a una u otra, o a la nuestra, mediante

el uso de un criterio inalterable, válido para todos los hombres, en todas partes, en todos los tiempos. Pero si esto es así entonces la mera noción de una síntesis armoniosa de un todo perfecto con la suma de lo mejor, es tanto alcanzable o inalcanzable (aun en principio) como ininteligible. El poder sin paralelo de la imaginación en las primeras edades no puede, conceptualmente, ser combinado con una capacidad crítica desarrollada, con un conocimiento filosófico o científico, con una hondura de análisis intelectual. Es absurdo preguntarse si el *Agamenón* de Esquilo es una obra mejor o peor que el *Rey Lear*. Cuando Shaw dijo “no hay nada en la Biblia de más grande inspiración que la *Novena Sinfonía* de Beethoven”, pronunció (si Vico tiene razón) una proposición que no es falsa ni verdadera, sino que, al examinarse, resulta carecer de sentido.”<sup>120</sup>

\*

---

<sup>120</sup> BERLIN, Isaiash *Antología de ensayos*, Espasa Calpe, Madrid 1995